

Marko Pišev¹

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

KULTURNI MODEL ISLAMSKOG BRAKA

Apstrakt: Ovaj rad pokušaće da odgovori na pitanje koje su osnovne odlike braka preporučenog Kuranom, i ima li u svetoj Knjizi islama osnova koje predviđaju nejednak položaj supružnika u okviru monogamne porodice. Nakon što izvedemo detaljnu analizu rodni uloga koje Kuran nalaže kada govori o braku, izdvojićemo osnovne karakteristike islamskog modela braka i uporediti ga sa američkim kulturnim modelom, definisanim od strane autorke Naomi Kvin. Ovo ćemo učiniti sa ciljem da izdvojimo eventualne sličnosti i razlike evidentirane u kulturnom modelu američkog braka sa jedne, i idealnom tipu bračnog odnosa kakav zastupaju vrhovni sveti spisi muslimanske religije sa druge strane. Samim tim, pokušaćemo da utvrdimo i precizno definišemo model braka islamskih vernika preporučen Kuranom, i na osnovu toga ustanovimo ono što nas kao antropologe zanima: u kojoj meri su nosioci drugačijeg civilizacijskog i religijskog nasleđa (odnosno, onog civilizacijskog trenda koji figurira kao referentni okvir visoke kulture) različiti od onog sa kojim se "mi" poistovećujemo, i govore li te ("objektivne" ili "subjektivne", "percepirane" ili "podrazumevane") "različitosti" više o "njima", ili o "nama" samima.

Ključne reči: Kuran, islam, brak, muškarac, žena

O vjerovjesniče, kada ti dođu vjernice da ti polože prisegu: da neće Allahu nikoga ravnim smatrati, i da neće krasti, i da neće bludničiti, i da neće djecu svoju ubijati, i da neće muževima tuđu djecu podmetati i da neće ni u čemu što je dobro poslušnost odricati – ti prisegu njihovu prihvati i moli Allaha da im oprosti; Allah, zaista, mnogo prašta, i On je milostiv. (El-Mumtehane, 12)

Uvod

Istraživanje islamskog modela braka poglavito na osnovu kuranskih propisa nije jednostavan zadatak. Pre svega, ajeti koji govore o braku i poželjnom bračnom odnosu u Kuranu retko su izneti u vidu direktnih uputa ili proskripcija. Mnogo češće su po sredi odrednice koje se tiču porodičnog, pa samim tim i

¹ pishev23@yahoo.com

Kulturni model islamskog braka

pravnog statusa supružnika, a koje su iznete u formi Božjeg zakona. Prema tome, u našoj analizi često ćemo biti primorani da tragamo za što verodostojnijim implikacijama datih odredbi, i uklapamo ih, jednu po jednu, u širi kontekst islamskog modela braka kao svojevrsnog analitičkog okvira za detaljniju analizu njegovih komponenti.

Kako bismo razrešili ovaj zadatak sa što većim postotkom uspeha, usredsređićemo metodološki aspekt našeg rada poglavito na nivo kognitivne analize, pri čemu će nam glavna uporedna tačka biti studija o kognitivnom modelu američkog braka. Ovakav pristup ima svoje prednosti i mane. Kada govorimo o manama, prvo što nam pada na pamet jeste činjenica da Kuran predstavlja osnovu islamske religijsko-pravne nauke. Ova nauka i njeni zakoni (*fikh*) protežu se od formulacije ritualnih i religijskih propisa, preko regulacije kriminalnog i konstitucionalnog prava, a zahvataju između ostalog i oblast porodičnog, naslednog prava, itd. (Encyclopaedia of Islam 2000, 109) To znači da Kuran u najboljem slučaju može da nam ponudi osnov za razvijanje kulturne teorije, a nikako kulturnog modela islamskog braka, budući da nudi direktne odgovore na direktna pitanja, to jest, predstavlja svojevrsnu riznicu *deklarativnog znanja*.

Sa druge strane, ovo deklarativno znanje može se u idealnom smislu tumačiti kao temelj verske, pravne, pa, dakle, i kulturne prakse (bar kada je o braku reč), odakle je moguće pretpostaviti da se ono vremenom moglo transformisati u oblik kulturnog modela. Istražujući deklarativno znanje o braku, mi ćemo se, dakle, postepeno, korak po korak, približavati potpunom razvijanju kulturnog modela; a pošto otkrijemo sve karike njegovog kauzalnog lanca, upoređićemo ovaj model sa kulturnim modelom američkog braka, iznetim u studiji Naomi Kvin.

Ovo ćemo učiniti sa ciljem da izdvojimo eventualne sličnosti i razlike evidentirane u kulturnom modelu američkog braka sa jedne, i idealnom tipu bračnog odnosa kakav zastupaju vrhovni sveti spisi muslimanske religije sa druge strane. Samim tim, pokušaćemo da utvrdimo i precizno definišemo model braka islamskih vernika preporučen Kuranom, i na osnovu toga ustanovimo ono što nas kao antropologe zanima: u kojoj meri su nosioci drugačijeg civilizacijskog i religijskog nasleđa (odnosno, onog civilizacijskog trenda koji figurira kao referentni okvir visoke kulture) različiti od onog sa kojim se "mi" poistovećujemo, i govore li te ("objektivne" ili "subjektivne", "percepirane" ili "podrazumevane") "različitosti" više o "njima", ili o "nama" samima.

Studija Naomi Kvin i definicija kulturnog modela

Jedan od vodećih motiva za pisanje rada "Culture and Contradiction: The case of American Reasoning About Marriage" autorke Naomi Kvin (Quinn) bio je, između ostalog i pokušaj kritikovanja uticajne knjige o američkom braku naslovljene "Habits of Heart" iz 1985. godine. U toj knjizi, autor Robert Bela (Bellah) i njegove kolege izneli su tezu podržanu rezultatima analize brojnih in-

tervja obavljanih sa pripadnicima srednjeg ili relativno prosperitativnog radničkog sloja; Belaova teza tvrdila je da među pomenutim (i najmnogoljudnijim) slojevima američkog građanstva preovlađuju dva tipa braka: tradicionalni (determinisan etikom "apsolutnih i objektivnih moralnih odgovornosti") i terapeutski (obebežen principom "autentične samospoznaje"). (Quinn 1996, 395) Bela i saradnici su dalje tvrdili da tradicionalni tip braka – a sa njim i "prevaziđeni" ideal dugotrajnog bračnog odnosa – polako ali sigurno ustupa mesto idealima lične slobode, samoostvarenja i samospoznaje, pri čemu su individue, "uhvaćene između" para sukobljenih aspiracija, sklone paradoksalnom i konfuoznom tipu rezonovanja dok osciliraju između ovih varijabli. (op.cit.)

Kvinova smatra da je poziciji koju zastupa Bela i saradnici neophodna ozbiljna korekcija. Pre svega, tvrdi ona, dve teme koje su pomenuti autori identifikovali nisu sukobljene u umovima pojedinaca – naprotiv; *one su spojene u jedinstvenom kulturnom modelu.*

Da bismo razjasnili ovaj stav Kvinove, neophodno je da definišemo termin "kulturni model" odnosno raščlanimo ga od metodološki srodnog termina "kulturna teorija". Ovo je moguće učiniti osvrtnom na poglavlje D'Andradeove knjige "Razvoj kognitivne antropologije" (The Development of Cognitive Anthropology) u kojem se dotični termini zasebno tumače i definišu jedan u odnosu na drugi. Prema D'Andradeu, kulturne teorije sastoje se od propozicija (ili pretpostavki) koje su sazdane od izjava pripadnika urođeničke kulture i lako ih je otkriti, jer ih informanti znaju. Takođe, u okviru kulturnih teorija, znanje je deklarativno, jer se o istraživanom fenomenu postavljaju direktna pitanja, a od strane informanata se dobijaju direktni odgovori. Na kraju kulturne teorije vrlo često pokrivaju opšte i apstraktne teme, poput porekla života i karaktera natprirodnog; (upor. sa D'Andrade 1995, 172-176). Ukratko, one podrazumevaju međupovezani set propozicija koje opisuju prirodu nekog fenomena, pri čemu dotične propozicije bivaju dosta generalne i apstraktne; i mogu biti izjavljene, ali ne nužno i primenjene. (Quinn 1996, 397)

Kulturni modeli se, sa druge strane, najčešće određuju kao procene analitičara o načinu na koje ljudi nešto predstavljaju, a što je utemeljeno na vidu njihovog rezonovanja ili razumevanja stvari. Znanje je ovde procesualnog tipa, odnosno više liči na niz procedura koje pojedinci koriste, nego na deklarativno znanje koje je moguće izložiti. Zbog toga što je kulturni model sačinjen od međupovezanog seta elemenata koji se zajedno uklapaju da bi nešto predstavili, on se koristi u svrhu manipulisanja (rezonovanja, kalkulisanja) tim elementima kako bi se na kognitivnom planu rešio prethodno postavljen problem. (upor. sa D'Andrade 1995, 176-179, Quinn 1996, 397).

Kao što smo nagovestili, jedna od opštih karakteristika kulturnog modela je njegova neprepričljivost. On je, duboko ukorenjen u rečniku prirodnog jezika, tako da dete, učeći jezik, zapravo indirektno usvaja izvestan broj značajnih distinkcija koje grade operativni sistem kulturnih modela. Ovo implicira nje-

Kulturni model islamskog braka

govu drugu bitnu karakteristiku: kulturni model je često deljen od strane veći-
ne nosilaca kulture, odnosno, *može se govoriti o intersubjektivnoj rasprostra-
njenosti modela*. (D'Andrade 1995, 168) D'Andrade daje dobar primer. On
navodi tvrdnju "Džinina majka se onesvestila i Džin je pozvala hitnu pomoć",
ističući da, pošto ovo saopštimo, nismo obavezni da taksativno navodimo re-
lacije koje ova rečenica podrazumeva; ne moramo kazati da je Džin videla
svoju majku kako se onesvešćuje, da je tim opažanjem uvidela da nešto sa
njenom majkom nije u redu, da je ovo uslovalo izvesnu psihičku reakciju, da
se ta reakcija naziva strah, da je Džin odmah zatim poželela da nešto učini ka-
ko bi pomogla majci, kao i da je raspolagala znanjem o tome da će hitna po-
moć biti kadra da joj na najadekvatniji način pruži tu vrstu asistencije.
(op.cit.) Dovoljno je da kao pripadnici kulture u zadovoljavajućoj meri slične
Džininoj, izustimo jednu kratku, prostoproširenu rečenicu, pa da se kulturni
model u našem umu aktivira i za tili čas popuni sve gore navedene relacije.

U traženju odgovora na pitanje *šta je kulturni model* ne bi bilo na odmet
osvrnuti se i na Hačinsovo (Edwin Hutchins) istraživanje kulturno deljenih
struktura koje vrše posredničke uloge između individue i spoljnog sveta, u tren-
utku kada se u tom svetu naiđe na neki zadatak koji bi individua trebalo da
reši rezonovanjem. Parafrazirajući Hačinsa, navešćemo da te kulturno deljene
strukture, koordinirane sa svetom u kom se zadatak nalazi, predstavljaju vrstu
kognitivne aparature dizajnirane u svrhu lakšeg, bržeg i uspešnijeg promišlja-
nja o problemu. One su pritom pounutrene, nepodložne empiriji; stoga se mo-
raju verbalno eksternalizovati. (upor. sa Hutchins 1995, 290-312) Primenjene
na oblast rezonovanja o braku američkog uzorka ispitanika, Kvinova ilustruje
ovu strukturu kao niz idealizovanih bračnih sekvenci, koje, međusobno spoje-
ne kauzalnim vezama, formiraju relativno jednostavan uzročno-posledični la-
nac. Svrha ovog lanca je ta, da u ograničenom broju i nepromenljivom redo-
sledu predvidi raspored događaja koji se – iz generalne perspektive – mogu
opaziti unutar same bračne veze. Amerikanci, primera radi, koriste ovaj model
kada odlučuju o tome šta je moguće učiniti kada se pojavi pretnja u njihovom
vlastitom braku, ili kada žele da sebi samima razjasne šta da očekuju pošto
uvide da bračne veze njihovih poznanika počinju da gube na čvrstini, ili kada
žele da procene značaj rastućeg postotka kratkotrajnih i neuspešnih brakova.
(Quinn 1996, 401.) Značaj ovakvog kulturnog modela primenjenog na tret-
man složenih pitanja o braku, ogleda se još i u tome što su

"... kauzalne relacije između para događaja unutar jedne sekvence same
po sebi krajnje pojednostavljene. Uspešan brak je trajan brak, a trajan
brak uspešan, i ovo važi uvek. Ako je brak celishodan, on će trajati, a
ako je trajao onda je celishodan, kategorički. Celishodnost braka je is-
punjenje, prosto i jednostavno. Ako su dvoje kompatibilni, njihov brak
će biti celishodan, a ako su nekompatibilni, neće biti, i tačka. Nekompa-

tibilnost uzrokuje teškoće, bez ikakvih kvalifikacija, baš kao što kompatibilni parovi neće imati nikakvih teškoća. Trud prevazilazi teškoće, apsolutno. I tako dalje." (Ibid, 403)

Ako se zapitamo na koji način pojednostavljeni kauzalni lanac idealizovanih sekvenci potpomaže rezonovanje, Kvinova će nam ponuditi dva odgovora. Prvo, ograničena sekvenca omogućava lako mentalno žongliranje zaključcima o braku, budući da u računicu ne ulazi preveliki broj mogućih ishoda. Drugo, onaj ko rezonuje, ne mora da se upliće u bezgranične nijanse mogućnosti koje se protežu kroz već postojeće karike lanca. (upor. sa ibid, 406)

Kako ne bismo suviše zaplitali nit koju smo odlučili da pratimo (iako se o kulturnim modelima, kao i o kulturnim teorijama ima još štošta reći), prećićemo na analizu hipoteza koje je Kvinova iznela u vezi sa rezonovanjem plauzibilnog uzorka intervjuisanih američkih supružnika o braku, i uporediti ove nalaze sa modelom braka preferiranim u odgovarajućim surama kuranskog teksta.

*

Istražujući model američkog braka, Kvinova je identifikovala specifičnu *konstelaciju očekivanja* u vezi s brakom u ovom delu sveta; što je, u indirektnom smislu, sinonim za kauzalni lanac o kojem smo maločas govorili. Vrhovni trijumvirat ove konstelacije tiče se očekivanja da bi brak trebalo da bude a) deljen, b) uzajamno celishodan i c) trajan. Iz kontradikcija koje proizlaze iz činjenice da je brak oblik dobrovoljne veze (koja, doduše, ne bi trebalo da se završi dok su supružnici živi: *trajnost*), kao i iz činjenice da je teško ostvariti visok nivo uzajamne blagotvornosti u bilo kojoj vezi, rađaju se preostale komponente kulturnog modela braka odražene u metaforama za d) ispunjenost, e) kompatibilnost, f) teškoću, g) trud, h) uspeh, i i) rizik od neuspeha. (upor. sa Quinn 1996, 398-402, D'Andrade 1995, 170)

Odrednice koje smo svrstali početnim slovima abecede predstavljaju, dakle, karike kauzalnog lanca. Pokrenemo li ovaj lanac, kako bismo dobili jasniju ideju o tome na koji način ove uzročno-posledične veze zaista rade, moramo poći od početne konstelacije: tri odlike, obeležene slovima a, b i c. Verbalizujemo li ove tri odlike u jednoj rečenici, dobićemo izjavu: Brak je idealno deljen, uzajamno celishodan i trajan. Odatle sledi: Brakovi koji nisu deljeni neće biti uzajamno celishodni, a ako nisu uzajamno celishodni, oni ne mogu trajati. Dakle, negacija jednog vuče za sobom negaciju drugog, po parovima, i obratno: ako *a*, onda *b*. Ako *b*, onda *c*.

Dalje; celishodnost braka je stvar ispunjenosti (ako se ne osećam ispunjenim u braku, on ne može biti celishodan za mene). Međutim, supružnici moraju biti kompatibilni kako bi se osećali ispunjeno, što je istovremeno i uslov za uzajamno celishodan brak (dakle, ako *e*, onda *d*; ako *d*, onda *c*). Prema rečima

Kulturni model islamskog braka

Kvinove, "Zapravo, celishodan brak zahteva kompatibilnost među supružnicima, zato što dvoje ljudi moraju biti kompatibilni kako bi jedno drugom ispunili potrebe, a teškoća za ostvarenjem ove kompatibilnosti, u najvećoj meri jeste ono što čini brakove teškim. (Quinn 1996, 402. *Kurziv dodat*)

Zbog toga što ispunjenost, a naročito kompatibilnost u braku nije lako postići, javljaju se teškoće, koje se, međutim, mogu prevazići trudom. Kvinova napominje da se istaknuta kulturna tema, kada je po sredi američki brak, ogleda u doživljaju trajnog braka kao stvari zavisne od uspeha u prevazilaženju ovih teškoća putem velike količine uloženog truda. (upor. sa *ibid.* 403) Ona to naziva američkim načinom ("American way") hvatanja u koštac sa stvarima (*op.cit.*)

Neophodno je, ipak, primetiti i to da ovaj kauzalni lanac nije uvek tako linearan. On može dovesti do logičkih nedoslednosti. Primera radi, trajanje je odlika uspešnog braka; ali, znači li to da su svi dugotrajni brakovi uspešni? Odgovor je, dakako, negativan. Slično tome, iz našeg kauzalnog lanca opažamo da je uzajamna celishodnost po sebi dovoljna komponenta trajnog braka (budući da se nalazi u vrhovnom trijumviratu konstelacije). Ali, šta ako preokrenemo premise i zapitamo se jesu li svi trajni brakovi uzajamno celishodni? Niti ovde, plašimo se, ne možemo dati pozitivan odgovor. Naš jezik čak raspolaze i frazom primenljivom za slučajeve kada ne dolazi do satisfakcije i dobitka, uprkos trajanju: takvi brakovi obeležavaju se etiketom "nesrećni".

Kvinova zaključuje da, dok rezonuju, ljudi obično ne zalaze u sve finese logičkih implikacija uzročno-posledičnog lanca, već tretiraju moguće događaje kao one koji se javljaju prema (nepisanom) pravilu. Ovo se događa iz razloga koji smo već spomenuli: sa ograničenim brojem mogućih ishoda koje kauzalni lanac nudi, "prohodnost" uz i niz nizove uzročno-posledičnih veza postaje brža i jednostavnija. Kvinova, opet, tvrdi da su njeni informanti obično pretpostavljali da slušalac deli sa njima znanje o idealizovanim događajima sekvence koja okružuje njihove misaone poente, na taj način povezujući kompatibilnost sa bračnim uspehom, trud sa bračnim poteškoćama itd. i smatrajući da detaljnije objašnjenje nije potrebno. (Quinn 1996, 413) Na kraju, mišljenje pojedinih istraživača koji se bave ljudskom kognicijom, ističe da sposobnost ljudi da rezonuju putem mentalnih modela predstavlja rezultat dugotrajne evolucije jednostavnijih u složenije sisteme, i shodno tome, *jedno od najinventivnijih postignuća ljudskog intelekta*.

"Moguće je da je proces osmišljavanja ovakvih reprezentacija jedna od najviših ljudskih intelektualnih sposobnosti (...) Čini nam se da ovakve reprezentacione sisteme nije lako razviti. Mi se njima obično obezbeđujemo preko naše kulture. Često su evoluirali od drugih, sličnih i jednostavnijih sistema, i tokom dugog perioda vremena. Noviji, kada se razvijaju, često podrazumevaju preuzimanje starog sistema i njegovu modifikaciju kako bi se uskladili sa novim potrebama." (Rumelhart 1986, 47)

U slučaju tzv. "arapskog braka" paralelnih patrilinearnih srodnika, mi takođe pred sobom imamo jedan reprezentativni sistem sklapanja bračnih veza koje su – takoreći – "preporučene" Kuranom. Odmah se, međutim, postavlja pitanje: uklapa li se taj sistem više u mehanizam kulturne teorije ili kulturnog modela? Kako bismo pružili odgovor, moramo krenuti od osnova od kojih, uostalom, kreće i sam Kuran kada govori o braku. U pitanju su, naravno, dozvoljene i zabranjene bračne veze.

Opšte karakteristike bračnog odnosa preporučenog Kuranom

Islam prevashodno zabranjuje brak pravovernika i nevernika, bez obzira na pol. Ovde se pod odrednicom "nevernik" misli na svakoga ko zagovara bilo koji oblik politeizma, odnosno ateizma. Što se tiče pitanja bračnih odnosa sa Jevrejima i hrišćanima, stav islamskih pravnikâ nije jedinstven. Većina ipak smatra da je dozvoljeno sklopiti brak sa sledbenikom (sledbenicom) jevrejske ili hrišćanske vere, i to pozivajući se na 5. ajet sure El-Maide (Topoljak 2009, 205), koji glasi: "Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena; i čestite vjernice su vam dozvoljene i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas."

Prema ovom ajetu, ne bi trebalo sumnjati u ultimativnu legitimnost braka muslimana i nemuslimana-sledbenika preostale dve monoteističke religije bez obzira na pol jednih i drugih, ali neki islamski pravnikâ ipak zabranjuju takav brak ženi, ili ga odobravaju uz striktnu uslove, iz razloga u koje nećemo ovde zalaziti.

Kada govorimo o braku dvoje muslimana, prvo što treba uzeti u obzir jeste četvrti deo sure En-Nisa naslovljen "Žene koje se ne mogu vjenčati." Zabrane uspostavljene na ovom mestu uključuju sledeće kategorije žena, u odnosu na ego: 1) Majku; 2) Sestru; zatim, 3) Kćer. Rodoskrvni tabu se, odmah potom, u istom ajetu, proteže i na članove "šire" porodice: 4) Tetke po majci, i 5) Tetke po ocu; zatim, 6) Kćeri braće (bratanice), i 7) Kćeri sestara (sestričine); dalje, 8) Sve žene koje su ikada dojile ega (srodstvo po mleku); 9) Majku supruge ega (taštu); 10) Pastorku ega (odnosno kćerku supruge ega iz prethodnog braka; ova zabrana, međutim, važi ako je ego prethodno upražnjavao bračni odnos sa majkom njegovih pastorki, a ako nije, dozvoljeno mu je da venča pastorku); 11) Žene sinova ega; i na kraju, vezano za dozvolu poliginije, 12) "... da sastavite (*u braku vjenčane*) dvije sestre."

Rida tip srodstva (srodstvo po mleku) od velike je važnosti za muslimanski svet. Prema jednom hadisu, opšte pravilo nalaže da je zabrana koja važi za brak između rođaka povezanih *rida* vezom (srodstvom po mleku) jednako pravosnažna kao zabrana braka rođaka vezanih *nasab* vezom (krvno srodstvo). (Altorki 1980, 234) Donjom listom pokušaćemo istovremeno da što više pojednostavimo sliku bračno nedostupnih rođaka muškog ega prema krvnom i afinalnom srodstvu u odnosu na bračni tabu srodstva po mleku.

Kulturni model islamskog braka

KRVNO SRODSTVO (NASAB)

- bilo koji linearni potomak
- bilo koji linearni predak
- bilo koji potomak roditelja
- bilo koja kćerka babe ili dede

AFINALNO SRODSTVO (MUSAHARA)

- supruga bilo kog linearnog pretka
- supruga bilo kog linearnog potomka
- bilo koji predak supruge ega
- bilo koji potomak supruge ega (sa drugim mužem)

SRODSTVO PO MLEKU (RIDĀ'A)

- majka po mleku
- linearni preci muža majke po mleku
- linearni potomci muža majke po mleku
- kćerka babe i dede muža majke po mleku
- bilo koji linearni potomci majke po mleku
- bilo koji linearni preci majke po mleku
- kćerka po mleku majke po mleku
- majka po mleku linearnog pretka
- sestra po mleku linearnog pretka
- kćerka po mleku ženskog linearnog pretka
- kćerka po mleku ženskog linearnog potomka
- kćerka po mleku rođaka ega
- kćerka po mleku žene linearnog pretka
- kćerka po mleku žene linearnog potomka

Čini nam se da smo iscrpeli sve nedozvoljene vidove bračne veze *rida* tipa srodstva, iako nije nemoguće da ih ima još. No, naš cilj je prevashodno bilo to da pokažemo koliko je srodstvo po mleku kadro da poremeti nečije bračne planove, i u nemio čas pokaže da su planirani – ili već venčani – supružnici zapravo rođaci po nekoj od složenih linija dojenja. Takvi slučajevi su retki, ali su i zabeleženi, i po pravilu su rezultovali ozbiljnim posledicama. (Altorki 1980, 241) Češće se, međutim, događa da partneri koji planiraju brak, a pripadaju jednoj proširenoj porodici, potražuju od religijskih autoriteta u Meki zvanični dekret kojim će se definitivno potvrditi može li brak biti ugovoren ili ne. (Ibid, 240)

Brak jednog muškarca sa više žena još je jedan vid organizacije porodične strukture nepriznat u judeo-hrišćanskom svetu, a odobren Kuranom, doduše uz izvesne uslove i ograničenja. Kada govorimo o pravno legitimnoj poliginiji

u islamu, važno je da najpre istaknemo istorijske okolnosti koje su dovele do odobrenja ovakvog tipa braka. Sura En-Nisa, gde se višeženstvo po prvi put spominje kao opravdano, objavljeno je posle velike bitke na Uhudu. U ovom ratnom okršaju malobrojne muslimanske vojske predvođene Muhamedom i mnogobožaca iz Meke "poginulo je mnogo muslimanskih boraca i veliki broj siročadi je pao na teret nemoćnih i bijednih udovica". (En-Nisa, napomena uz 3. ajet) Kako je ovo rezultovalo nesrazmerno velikim brojem muslimanskih žena u odnosu na broj muškaraca, oglaseno je dopuštenje da se mogu venčati i po četiri žene, pod uslovom da zainteresovani muškarac prizna njihovu decu kao svoju. U napomeni se još ističe: "Ne sme se nipošto zaboraviti da je ovo dopuštenje o višeženstvu usledilo pod ovim uvijetima i ovakvim okolnostima, da je dakle bilo neka vrsta socijalne skrbi (...) Višeženstvo po islamu nije norma, nego jedna izvanredna mjera za uređenje društvenih odnosa."² (op.cit.) Ovo su, dakle, najbitniji istorijski i moralni argumenti koji obrazlažu uslovnu opravdanost poliginije kod muslimana.

Iako su pojedine razlike između islamskog i judeo-hrišćanskog modela braka neosporne i evidentne, Kuran mnogo više značaja pridaje onim vrednostima bračne zajednice koje ni u kakvom kontekstu ne bi bile kadre da podrže stereotipe Zapada strukturane tako da predstave islamskog muškarca kao "prevrtljivog, nasilnog, grubog, religiozno fanatičnog teroristu, koga nije briga za zdravlje i dobrobit vlastite žene i dece, a kamoli Zapadnog čoveka". (upor. sa Inhorn 2006, 98) Važno je, sa druge strane, istaći i to da se uobičajena predstava o ženi u islamskom društvu kao drugorazrednom društvenom subjektu bez ikakvih prava i sloboda,³ ne nalazi čak ni izdaleka u skladu sa kuranjskim propisima. Kuran u suri El-Bekare koja predstavlja jedno od temeljnih poglavlja Objave, nastoji da poravna status žene i muškarca. Ova ravan, doduše, naginje na muškarčevu stranu, budući da se otvoreno tvrdi da muškarci "imaju prednosti pred njima (*ženama*)" (El Bekare, 228) ali su ženi istovremeno priznata *prava i dužnosti*, što je krupan korak napred u odnosu na društveno-religijski tretman "drugog pola" u okviru dva susedna monoteistička verska sistema onog vremena. (upor. npr. sa Ruether 1974) U čemu se očitavaju ova prava i dužnosti žena, smeštena, takoreći, stepenik niže u odnosu na muškarčeva prava i dužnosti? Kuran, pre svega, dozvoljava ženi razvod braka. Islam se ovim upisuje u istoriju čovečanstva kao prva univerzalna monotei-

² U napomeni uz kasniji ajet stoji da su pre Muhameda i širenja Božje Objave, Arapi činili udovicama „dvostruko nasilje.“ Naime, lišavali su ih onog dela zaostavštine koji bi morao da preostane iza umrlog, a zatim nisu želeli da se venčavaju udovicama koje su imale decu, jer bi ih to prisililo da se o njima staraju. Islam je „odstranio ovo dvostruko nasilje. Udovicama je odredio njihov nasljedni dio, a osim toga i dijelovi koji pripadaju siročadi moraju se odijeliti.“ (En-Nisa, napomena uz 127. ajet)

³ upor. sa Tarlo 2005, 13-17

Kulturni model islamskog braka

stička religija koja ima liberalan stav prema ovom pitanju. Iako je razvod braka Bogu "najmrskija dozvoljena stvar" (El-Bekare, napomena uz ajet 228), u Buhariji ipak postoji predanje da se Habiba, žena Sabit-ibn-Kajsa, obratila Muhamedu sa zahtevom da je razvede od muža, što je ovaj odobrio pod uslovom da ona vrati svom mužu mehr (miraz). Kada ju je Muhamed upitao zašto želi da se razvede, Habiba je kao jedini razlog navela da ona ne voli svog muža. (El-Bekare, napomena uz ajet 229)

Ovo implicira – a dalje u napomeni ta implikacija se i potvrđuje – da žena kojoj je dopušteno da se razvodi iz ljubavi – odnosno nedostatka iste – može zatražiti razvod i ako muž loše postupa prema njoj, to jest, ako nečim drugim nije njim zadovoljna. (op.cit.) Naravno, ne može se svaki razlog navesti kao zadovoljavajući za pokretanje brakorazvodne parnice, a s druge strane, državna vlast – odnosno šerijat – ima puno pravo da se umeša u problematiku razvoda (ovo se izvlači iz kuranske odredbe "ako se vi bojite da neće biti izvršene Božje naredbe", koja stoji u navedenom ajetu). (op.cit.) Kasnije ćemo detaljnije razmotriti ovaj fenomen u kontekstu kulturnog modela; za sada je bitno da raščistimo pitanje položaja i društvenog statusa žene u kuranskom tekstu.

Na semiotičkom planu, žena je rasterećena dve bitne karakteristike koje je prema judeo-hrišćanskoj tradiciji čine potčinjenom muškarcu. Prvo, Kuran poručuje da je Bog stvorio ljude od jedne osobe, "a od nje stvorio njenu družicu, i od njih dvoga rasprostranio mnogo muškaraca i žena." (En-Nisa, 1) Na drugom mestu u Kuranu se govori: "Bog vam je stvorio od vas žene, i stvorio vam je od vaših žena sinove (djecu) i unuke i opskrbio vas lijepom hranom." (En-Nahl, 72) Odatle vidimo da islamska tradicija ne nastoji da reprodukuje (potencijalno) diskriminišuću judeo-hrišćansku predstavu o ženi u kojoj je Eva stvorena od Adamovog rebra. U mnogim arapskim plemenima postoji verovanje da su svi muškarci potekli od Adama (Varisco 1995, 144) – dakle, žena je stvorena od iste supstance kao i muškarac (Adam), a ne od dela njegovog skeleta.⁴

Druga bitna razlika naspram Knjige Postanja jeste predanje o praroditeljskom grehu. U Kuranu ne nailazimo na celovito predanje sličnog tipa, već samo na kratke reference u pojedinim ajetima. Drugim rečima, bilo bi pogrešno

⁴ Među islamskim učenjacima postoji, međutim, i mišljenje koje zastupa stav da je Eva stvorena od „krivog rebra“. Primera radi, „Ebu Muslim i Er-Razi, smatraju da je Hava stvorena kao i Adem, a.s., a pod 'rebrom' se misli na bliskost i emotivnu vezu između muškarca i žene, na njenu fizičku slabost i osjećajnost po kojoj se žene razlikuju od muškaraca. Zato Allahov Poslanik, s.a.v.s. u hadisu u kojem nam govori o tome da je Hava stvorena od rebra kaže: 'Lijepo postupajte sa ženama jer je žena stvorena od krivog rebra', tj. ne trpi pritiske i teške situacije, nego se mora voditi računa da se s njom polahko i osjećajno postupa vodeći računa o njenoj emotivnoj prirodi i slabosti." (<http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=63913>)

tvrditi da u Kuranu nema apsolutno nikakve aluzije na to da praroditelji čovečanstva (u islamskoj verziji mita o postanju - Adem i Hava) zbog počinjenog greha, a uz svesrdnu pripomoć šejtana, nisu proterani iz "Dženneta". Samo što je tumačenje te pogreške u islamskom ključu na bitan način drugačije od judeo-hrišćanske. U narednom citatu iznećemo sažeto mišljenje šerijatskih pravnika o ovom pitanju.

Kur'an časni krivicu i odgovornost za grijeh počinjen u Džennetu baca na Adema, a.s.: "A Ademu smo odmah u početku naredili; ali on je zaboravio i nije odlučan bio." (Ta-ha, 115) "O Ademe, rekli smo, ovaj je doista neprijatelj tebi i tvojoj ženi, zato nikako ne dozvoli da on bude uzrok vašem izlasku iz dženneta, pa da se mučiš." (Ta-ha, 117) Allah Uzvišeni se obraća Ademu i njega čini odgovornim za ponašanje u Džennetu i njemu naređuje da ne dozvoli šejtanu da ih zavede i izvede iz Dženneta. Ali Adem je "zaboravio, i nije odlučan bio" pa "njih dvoje pojedose s njega (drveta)", tj. pogriješiše. Hava se samo povela za Ademom, svojim čovjekom, i jela zabranjeni plod. Zato je Adem, a.s., taj koji tevbu čini: "I Adem primi neke riječi od Gospodara svoga, pa mu On oprosti."⁵

Postoje dve važne teološko-antropološke konotacije kuranskog učenja koje bismo mogli konstatovati na ovom mestu. Prvo, islamski mislioci – oslanjajući se na Knjigu – ne slažu se sa hrišćanskom filozofijom "otkupljenja tuđih grehova", niti smatraju da je bilo ko – pa makar to bio i hazreti-Isa mogao svojom žrtvom da otkupi grehove čitavog čovečanstva. (En'Am, 164) Shodno tome, čovek nije rođen u grehu, već se smatra da je rođen sa *ličnom odgovornošću*, na koju će ga Bog pozvati pošto umre, i bude ponovo proživljen. Odatle sledi da je prema islamskoj tradiciji, koncept "naslednog greha" ustanovljen Evinom krivicom, ukinut, i to ne iz jednog, već iz dva logički razdvojenog razloga.

"Alahovo 'rezonovanje' o braku

Prema islamskom tumačenju Kurana, brak je čovekovo prirodno stanje. (En-Nisa, napomena uz ajet 20) Odatle sledi da ostati izvan bračnog odnosa nije "prirodno" za čoveka, odnosno da neoženjen/neudata vernik/ca koji nema nameru da promeni svoj vanbračni status, ne "rezonuje" u skladu sa Božjom voljom. Muški i ženski partner uključeni u bračni odnos imaju, međutim, različite obaveze koje bi trebalo da doprinesu celishodnosti braka u strogo patrijarhalnom ključu. Uloga muškarca jeste ta da *čuva interese žene* (odnosno žena) i da *osigurava njihove životne potrebe*. (upor. sa En-Nisa, 34) Muškarac stoji na če-

⁵ www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=63913

Kulturni model islamskog braka

lu porodice; on je privređivač, i noseći stub porodične strukture – bar što se nje-ne materijalne osnove tiče. (upor. sa El-Bekare, napomena uz ajet 228)

Činejnica da je rukovođenje materijalnim aspektima porodičnog života prepušteno poglavito muškarcu, deluje pomalo kontradiktorno kada se uzme u obzir to da je, prema islamskom verskom učenju, upravo Hatidža (Muhamedova najmilija žena, majka "blagoslovenog vrela Kevsera", Fatime) "kraljica Hidžaza" i prvakinja plemena Kurejšija, požrtvovano radeći na propagandi i širenju islama "čitavo svoje bogatstvo stavila na raspolaganje Poslaniku da ga razdeli na Božjem putu kako želi." Povrh toga, ova "neograničena Hatidžina darežljivost u cilju napretka islama dostigla je takav stupanj da se (...) [govorilo kako se islam] temelji na dva stuba – Alijevom maču i Hatidžinom bogatstvu". (upor. sa Nur 2000, 60)

No, Kuran ipak ponavlja da je Bog "odlikovao jedne iznad drugih" (muškarce iznad žena)⁶, što donekle možda odražava prilagodljivost verskih odredbi, propisa i zakona vremenu i ljudima kojima su se njihovi proroci obraćali. Shodno tome, "odlikovanje jednih iznad drugih" moglo bi se tumačiti kao tvrdnja koja u društvenim i istorijskim okolnostima vremena prispeća Objave nastoji da implicitno opravda i učvrsti segmentiranu agnatsku strukturu plemenâ Arabijskog poluostrva⁷, i samim tim, obezbedi veći stepen verovatnoće uspeha u svojoj pretenziji da se ukoreni u verske sisteme ovih plemena, potirući plemensko mnogoboštvo, ali i suparništvo, i širom Arabije povezujući razjedinjene zajednice u univerzalnom verskom sistemu Proroka Muhameda.

Svakako da u ovakvim uslovima nije bilo mnogo mesta za regulisanje društvenog statusa žena. A ipak, religijsko-pravni propisi izneti u Kuranu i u hadisima, nisu se kretali ka tome da zanemare ovo pitanje – naprotiv. Kuran i njegovi tumači, tvrde da je islam umnogome poboljšao položaj žena na Arabijskom poluostrvu u odnosu na razdoblje pre Muhameda. Ovo se tvrdi prevashodno iz razloga što je islam, čini se, nastojao da utiče na revalorizaciju mnogih stavova koji su se nalazili u pozadini izvesnih kontroverznih društvenih praksi uobičajenih u Arabiji onog vremena. U skladu sa ovim, navešćemo jedan poznat primer iz Kurana. U više sura se navodi da su pre islama – koji

⁶ npr. En-Nisa, 34; El-Bekare, 223, El-Bekare, 228

⁷ U 7. veku nakon Hrista, u islamskom svetu koji je Bog podelio u "narode" i "plemena", Muhamed je svoj jezik Objave usmerio plemenskom idiomu. Tokom ekspanzije islamskog carstva preko Arabijskog poluostrva do udaljenih kontinenata i naroda, upravo je plemenska veza bila ta koja je legitimizovala politički i socijalni status; pri tome, struktura arapske plemenske genealogije je i pre i nakon toga bila sazdana od veza koje se protežu preko biološkog oca ega, ka nizu patrilinearnih predaka svrstanih u širi agnatski segment, do veze sa „plemenom" koje svoj nukleus obično nalazi u dalekom i eponimičnom pretku. Situacija nije toliko različita ni danas, kada se u Zapadnoj percepciji, na pomen Bliskog istoka, kao prva asocijacija javljaju slike beduina, kamila i oaza obrubljenih palmama. (upor. sa Varisco 1995, 139-141)

je ženskom detetu pripisao ravnopravan položaj u porodici – Arapi ubijali svoje kćerke i prezirali ih. U jednom ajetu stoji: "I kad se nekome od njih javi da mu se rodila kći, lice mu potamni i postaje potišten, krije se od ljudi od nesreće koja mu je dojavljena: da li ovako prezren da je zadrži ili da je u zemlju zarovi? Kako ružno oni prosuđuju!" (En-Nahl, 58,59) Takođe je bitno istaći da je islam prepoznao i izašao u susret potrebi žene-supruge da raspoláže svojim ljudskim pravima i slobodom: "O vjernici, zabranjuje vam se da žene kao stvari nasljeđujete, preko volje njihove, i da im teškoće pričinjavate, s namjerom da im nešto od onoga što ste im dali prisvajate, osim ako budu zgriješile. S njima lijepo živite." (En-Nisa, 19)

Poravnanje statusa muškarca i žene ogledalo se i na planu materijalne i finansijske opskrbljenosti muslimanskih vernica, odnosno majki, supruga i kćerki vernika. Prema kuranskom učenju, žena ima pravo na posedovanje imetka kao i muškarac, i ima pravo da posluje i trguje njim. (En-Nisa, 32) Ženi, podjednako kao i muškarcu, pripada deo imovine koju nasleđuje od roditelja ili rodbine. (En-Nisa,7) Nasledstvo putem linije krvnog srodstva regulisano je na sledeći način: ako nema drugih naslednika sem ćerki, onda ćerki-jedinici pripada polovina ostavštine. Dve ili više ćerki koje preostanu za roditeljima nasleđuju dve trećine ostavštine. Odatle sledi da muški naslednik – u slučaju da ga ima – takođe dobija dve trećine, budući da muškom detetu pripada "koliko dio dviju žena." (En-Nisa, 11) Uopšte, kada se iz računice izbace razlomci, primećujemo da su kuranski propisi o nasleđivanju vrlo jednostavni. Oni se kreću sledećom logikom: u prvom redu je neophodno podmiriti dugove umrlog, i izvršiti volju izručenu testamentom, ako testament postoji. Ono što preostane, razdvaja se na delove koji pripadaju mužu umrle, ili ženi umrlog (s tim što ženi uvek pripadne polovina onoga što pripada muškarcu; žena, dakle, dobija $\frac{1}{4}$ dela ukupne ostavštine, dok je za muža obezbeđen $\frac{1}{2}$ dela). Nadalje se odvajaju delovi koji pripadaju deci, pri čemu muško dete opet nasleđuje dva dela, dok žensko nasleđuje jedan. Svakom od roditelja pripada šestina zaostavštine, ukoliko umrli ima dece. Ukoliko nema, onda se delovi roditelja uvećavaju i odeli se onaj deo koji pripada braći i sestrama. Ako umrli nema ni roditelje, tada se čitav inventar deli na braću i sestre, ovog puta podjednako. (upor. sa En-Nisa, 11, 12)

Dakle, nakon smrti supruga, žena deli preostalu imovinu sa tazbinom i sa muževljevom decom, pri čemu joj, nakon svih isplaćenih dugova i izvršenja volje iznesene u testamentu, zakonski mora pripasti najmanje osmina ostavštine.

U slučaju razvoda braka, muž je obavezan da isplati supruzi čitav "mehr" (miraz, venčani dar) (El-Bekare, 229) Ako je, pak, žena ta koja zahteva razvod braka, ona ne samo što ne može zahtevati miraz, već ga sama mora potpuno isplatiti mužu. Prema rečima Semira Imamovića, pravnika sa Fakulteta šerijatskog prava:

Kulturni model islamskog braka

...da bi ženi bilo dozvoljeno da traži razvod braka od svoga muža, uvjet je da se žena boji da Allahove propise neće izvršavati prema njemu zato što ga mrzi (prezire) iz određenog razloga. Žena može zamrziti svoga muža zbog njegovog ružnog izgleda, lošeg ahlaka [duševna i moralna svojstva koja određuju i formiraju način ljudskog vladanja – prim. M.P.], nepraktikovanja vjere, starosti, slabosti i slično, pa se zbog toga boji da Allahove propise neće izvršavati prema njemu; u tom slučaju dozvoljeno joj je da traži razvod braka s tim da je dužna vratiti svom mužu vjenčani dar (mehr) koji je uzela. (El-Mugni 7/51) Dokaz za ovo je ajet: "A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi". (El-Bekare 229)⁸

Oblast islamskog prava (fikh) prepoznaje reč "nušuz" koja se u fikskom značenju odnosi na mržnju, ili antipatiju jednog supružnika prema drugom. Ova antipatija rezultuje time da se "jedno od njih uzdigne nad drugim" – u kontekstu (hotimičnog) neispunjavanja bračnih obaveza. (upor. sa Nur 1999, 44) Islamsko tumačenje pravnih obaveza, recimo, zabranjuje ženi da napusti kuću bez muževljeve dozvole, osim ako za to ne postoje opravdani razlozi, kojih ima svega nekoliko. (ibid, 56) Stoga, ako žena napusti muževljevu kuću bez dozvole, smatra se da je ona "našiz" – tj. ona koja mrzi. Islamski propisi su definisali "faze lečenja ženske mržnje", sledećim redosledom:

"... preduzimanjem postepenih mera od strane muža, kada on počinje da savetuje svoju suprugu upozoravajući na njene obaveze, i skreće joj pažnju na Božju kaznu zbog greha za zanemarivanje obaveze. To vodi do saznanja i spoznaje uzroka koji su (...) [odgovorni za promenu] njenog ponašanja prema mužu. Kada shvati da je pogrešila, na muškarcu je da prihvati njeno izvinjenje i da na njega uzvratil lepim rečima. Nekada će žena objasniti svom mužu da je greška potekla od njega (...) čime će se stišati bračna bura, a supružnici vratiti u pređašnje stanje ljubavi i prijateljstva." (ibid, 44)

Dakle, stanje ljubavi i prijateljstva se smatra normalnim i poželjnim stanjem među supružnicima. No, kao što je još normalnije, takvo stanje ne može biti neprekidno aktuelno, i stoga bi trebalo na individualnom planu iznaći mehanizme za regulisanje bračnih razmirica i zaobilaženje odluka donetih u afektu kako bi ponašanje jednog ili drugog supružnika ostalo izvan oblasti "našiza." S obzirom na to da je u Kuranu muškarac predstavljen kao taj koji čuva interese žene i brine se o njenim životnim potrebama, on bi hipotetički mogao da počne da odlučuje o svim porodičnim problemima očekujući od supruge neospornu saglasnost. Međutim, islamski verski zakoni čak i ne sugeri-

⁸ Ovaj pasus je preuzet sa internet stranice: <http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=63913&highlight=brak>

šu da bi žena trebalo da bude slepo pokorna "svom čoveku", onako kako bi se to, recimo, očekivalo od sluškinje ili žene zarobljene u ratu. Naprotiv, od supruge se očekuje da bude pokorna "samo" Bogu, i da čuva muževljevu čast i imetak, (En-Nisa, 34) pa se prema tome ona ne može razići sa voljom Alaha, u slučaju da se usprotivi svojoj ultimativno pasivnoj ulozi "strane koja sluša." (upor. sa Nur 1999, 55) Ako ovo proizvede rasprave i svađe budući da obe strane nastoje da učvrste svoj autoritet jedno nad drugim, rešenje ovakvog problema, prema verskom tumačenju sastoji se u tome da "oboje pokušaju da se suzdrže od superiornog ponašanja (...), te da riješe svoje probleme dijalogom i dubokim razumijevanjem." (op.cit.)

Možemo se na trenutak zaustaviti na ovom mestu da bismo napravili kratku analogiju sa kulturnim modelom američkog braka iznetim u studiji Kvinove. Podsetimo se da je Kvinova u vezi s ovim pitanjem identifikovala specifičnu konstelaciju očekivanja koja se sastoji od tri komponente: deljenosti, uzajamne blagotvornosti i trajnosti. Ova primarna konstelacija sačinjava kauzalni lanac odakle proizlaze preostale komponente modela. Ako se za trenutak osvrnemo na ono što smo do sada saznali o islamskom modelu braka, primetićemo da je Kuran svojim vernicima uručio niz propisa – velikom većinom, ti propisi su pravnog karaktera – i da njihov skup sačinjava kulturnu teoriju o preferiranom obliku bračnog odnosa. No, odatle nužno proizlazi pitanje: da li ova kulturna teorija, *delom kroz praksu*, a *delom kroz pravnu razradu* zadobija dimenzije kompleksnije od onih koje možemo izdvojiti iz ukupnog skupa deklarativnog znanja o braku?

Prema šerijatskoj definiciji, brak je sveti ugovor kojim se dozvoljava druženje između muškarca i žene. To je naročita vrsta veze koja podrazumeva "milost, ljubav i uzajamno poštovanje" dotičnog ugovora, a za koju je "Uzvišeni Allah želeo (...) da bude praćena srećom, blagostanjem i mirom." (upor. sa Nur 1999, 44)

Ponovićemo još par rečenica koje smo već naveli u tekstu, a koje smatramo značajnim za našu temu.

"Kada shvati da je pogrešila, na muškarcu je da prihvati njeno izvinjenje i da na njega uzvratil lepim rečima."

"Potrebno je da oboje pokušaju da se suzdrže od superiornog ponašanja (...), te da riješe svoje probleme dijalogom i dubokim razumijevanjem."

Za sada ćemo dodati još samo našu konstataciju da se stanje ljubavi i prijateljstva smatra normalnim i poželjnim stanjem među supružnicima, kako bismo preliminarno izdvojili nekoliko motiva koji prate diskurs o braku u islamu.

Prvo, metafora za brak, "ugovor kojim se dozvoljava druženje između muškarca i žene", znači da ova vrsta veze sa jedne strane podrazumeva *izvesna prava i obaveze* nosilaca ugovora, a sa druge da dopušta nešto, što je u trenutku koji prethodi sklapanju ugovora bilo zabranjeno. Drugo, brak bi idealno trebalo da bude stanje *trajne* veze između muškarca i žene, pri čemu bi ova

veza trebalo da bude *blagotvorna* za oboje. Treće, jave li se kontradiktornosti između braka kao ugovorenog stanja (sa izvesnim pravima i obavezama obe strane) i činjenice da je teško dostići visok nivo uzajamnog blagostanja unutar veze dugog trajanja – one bi trebalo da budu rešene postupno, po tačno utvrđenim fazama, i to tako da se u dijalogu neprestano teži za *razumevanjem* partnera, zastupanjem principa *jednakosti* i *praštanja* nakon što se greška jedne ili druge strane utvrdi i primi k znanju.

Razvod braka

Postoji devet tačaka iznetih u Kuranu u vezi sa razvodom braka. Prva tačka je "iddet" ili "priček", što zapravo označava privremenu rastavu supružnika u trajanju od četiri meseca. U ovom roku je moguće obnoviti bračnu vezu: "Za one koji se zakunu (*da se neće prikućivati*) svojim ženama, (*rok je*) četiri meseca. Ako prekrše zakletvu (*i povrate se ženama*), zaista Bog oprašta (*i*) milostiv je." (El-Bekare, 226)

Ovaj ajet implicitno poručuje da je krajnji cilj datog "roka" pokušaj sprečavanja afektivnog, naprasnog razvoda supružnika. Drugim rečima, ako između muža i žene postoji ljubav, pretpostavlja se da će u ovoj privremenoj rastavi ona doći do izražaja, pa će tako obe strane moći da se sastanu i odstrane međusobne nesuglasice. (napomena uz op.cit.)

Time smo pokrili delatno polje druge tačke (koja garantuje da za vreme "pričeka" treba raditi na obnavljanju bračne veze). Treća tačka ograničava razvod braka na dva puta, ukoliko se isti supružnici neprestano mire i rastavljaju: "Razvrgnuće braka je (*zakonski*) dva puta, pa ili se na lijep način povrati (*u brak*) ili se lijepo rastave." (El-Bekare, 229) Četvrta tačka ističe da nakon drugog razvoda muž i žena moraju doneti konačnu odluku hoće li trajno ostati u bračnoj vezi ili će se trajno razići. Ako ne postoji mogućnost da ostanu zajedno, onda nakon drugog razvoda moraju nastojati da se lepo razidu: "Ali kod donošenja ove konačne odluke treba sa ženom nježno i s poštovanjem postupati. Poslije ove konačne odluke obje strane imaju slobodne ruke da se ponovo udaju ili žene." (napomena uz op.cit.)

Petu tačku razvoda braka smo već spomenuli – ona glasi da se ženi mora potpuno isplatiti ugovoreni "mehr", što "muškarca može odbiti od nepotrebnog razvoda." (napomena uz op.cit.)

Šesta tačka odnosi se na 230. ajet sure El-Bekare koji glasi: "A ako je pusti (*po treći put*) onda mu iza toga nije dozvoljeno (*da se sa njome vjenča*) dok se ona ne uda za drugog muža. Ako je (*ovaj drugi muž*) pusti, nema im grijeha da se povrate (*obnove brak*), ako misle da će izvršavati Božje odredbe."

Ovim ajetom se eksplicitno kazuje da Bog ne obavezuje supružnike da se pred Njim, kao ultimativnim svedokom, zavetuju na suživot u dobru i u zlu "dok ih smrt ne rastavi." Razvod je dozvoljen, čak poželjan u slučaju da se

prinudnim održavanjem bračne veze jednom od partnera nanosi šteta. U islamskoj pravnoj literaturi često se navodi i primenjuje jedno od najvažnijih šerijatskih pravila: Konzumira se manja šteta radi uklanjanja veće ili, "drugačije rečeno, žrtvovanje manjeg radi postizanja većeg." (Topoljak 2009, 52) Iz dosadašnjih šest tačaka možemo zaključiti da je *rastava braka dozvoljena ako jedna ili obe venčane strane imaju više štete nego koristi od suživota u bračnoj zajednici*.⁹ Drugi zaključak koji proizlazi kao implikacija navedenih tačaka jeste taj da je *postojanje ili nedostatak ljubavi u braku muškarca i žene visoko kotiran kriterijum za uspešan brak*.

Praktična implikacija prve dve tačke glasi da upravo ljubav predstavlja ono vezivno tkivo koje može spasiti brak u slučaju da dođe do privremene rastave. Treća i četvrta tačka zabranjuju partnerima da čine nasilje jedno prema drugom, i savetuje ih da se međusobno ophode pažljivo i sa poštovanjem, čak i ako je donesena odluka o definitivnoj rastavi. Peta tačka konkretizuje pravilo žrtvovanja manjeg radi postizanja većeg u kontekstu finansijskog izdatka, dok šesta tačka tretira razvod na nivou skripturalno legitimnog postupka, pri čemu se svako obavezivanje na međusobnu vernost partnera ukida.

Sedma tačka tiče se upliva državne vlasti u razvod braka. Kako smo već napomenuli, ovaj upliv smatra se opravdanim, čak poželjnim, što je izvedeno na osnovu odredbe "Ako se vi bojite da oni neće izvršiti Božje naredbe", koja se nalazi u 229. ajetu poglavlja El-Bekare. (upor. sa napomenama uz El-Bekare, 229) "Upliv" je konkretizovan šerijatom, i to posebnom granom šerijatskog prava koja se naziva "porodično pravo". U *fikhu* se navodi da se porodično pravo najviše tiče intime pojedinca i njegovih uverenja; drugim rečima, to je pravo u kom je nužno poštovati volju, izbor i opredeljenje svakog građanina, "po zakonima vjere i ideologije po čijim direktivama se oni ravnaju." (Topoljak 2009, 188) Ilustrovaćemo ovo kratkim primerom. Kada raspravlja o islamskoj filozofiji prava kao institucionalizovanom uplivu u "najintimiji" domen ljudske intime, autor studije "Savremena fikhska pitanja" tvrdi:

"Islam je (...) u svojoj filozofiji prava na prvom mjestu uvažio ljudsku prirodu – nagone i potrebe. Islam nije došao uništiti i zanemariti bilo koji ljudski nagon i potrebu, kao što je slučaj sa kršćanstvom, niti zagovara apsolutnu slobodu i raskalašnost nagona i strasti, kao što zagovara savremena civilizacija. *Islam propisima i normama nastoji te nagone i prirodne potrebe dovesti u granice i usmeriti ih, kako bi na najbolji na činslužili čovjeku*, a ne da postanu božanstvo kog isti taj čovjek sledi i pokorava mu se."

(Topoljak 2009, 191, kurziv dodat)

⁹ Na ovakav zaključak navodi nas i ajet: „Kada pustite žene i one izdrže određeni rok, onda ih sebi lijepo povratite ili se na lijep način rastavite od njih! Ne zadržavajte ih, čineći im štetu, da time prijeđete granicu (*dozvoljenog*)!" (El-Bekare, 231)

Kulturni model islamskog braka

Iz ovog pasusa možemo zaključiti da šerijatsko pravo, bar po pitanju ljudskih nagona i potreba, odabira "treći put" koji se prostire između savremene civilizacije (pri čemu je verovatno da Topoljak prevashodno cilja na američku "seksualnu revoluciju" i njene pro-liberalne moralne i socijalne reperkusije)¹⁰ i rigidnog hrišćanskog isposništva.¹¹ Ovaj treći put je, prema gore iznesenom mišljenju, najkorisniji za čoveka, i samim tim ga je neophodno prokrčiti i na institucionalnom nivou.

Osmom tačkom se broj bračnih razvoda sa ranijim partnerom ograničava na dva. U napomeni uz ovu tačku stoji da nakon trećeg razvoda muž više ne može venčati svoje ranije žene. Da bi se ostvarili uslovi za to da se oni mogu ponovo venčati, ona svojom voljom mora da se preuda, pa ako bi novi muž posle izvršenog bračnog akta nju "pustio" ili umro, onda bi se mogao sklopiti brak sa starim mužem. (El-Bekare, napomena uz ajet 232)

Deveta tačka odnosi se na zabranu uplitanja muškarca u intimni život bivše supruge. Ako muž "ne priđe" ženi u roku od četrdeset dana "iddeta" sa nametom da je povrati sebi, ili da učini šta god da je potrebno za njihovo izmirenje, to znači da je ona nakon ovog roka slobodna da donosi vlastite odluke o svojoj budućnosti, kao i to da se muž u te odluke ne sme mešati. Ova tačka je vezana za 232. ajet sure El-Bekare.¹²

Iddet

Za naše razumevanje bračnog odnosa preporučenog Kuranom, značajno je da još jednom ukratko razmotrimo instituciju "iddeta". Kako smo iz gore iznetih činjenica imali prilike da zaključimo, ona je najverovatnije ustanovljena radi toga da bi se izbegle ishitrene i nedovoljno promišljene odluke o raskidu braka, odnosno da bi svako od partnera "hladne glave" mogao da razmisli o svom daljem životnom putu u roku od četiri meseca koliko "iddet" traje. Dodatan razlog zbog kojeg stajemo iza ovog mišljenja utemeljen je u odredbi, "Nemojte odlučivati sklapanje braka dok zapisano (iddet) ne dostigne svoj

¹⁰ Upor. sa Robinson i dr. 1991, 216-220

¹¹ U suri El-Maide postoji jedan ajet koji sa naročitom jasnoćom objašnjava ovakav stav islamskih pravnika. Ovde Kuran nedvosmisleno kazuje da pustinjaštvo i isposnički život zabranjuju „dozvoljene stvari“, i da se samim tim nalaze u neskladu sa Božjom voljom. „O vjernici, ne zabranjujte sebi lijepe stvari koje vam je Bog dopustio i ne prekoračujte granice! Zaista Bog ne voli one koji prekoračuju granice (*Božje odredbe*).“ (El-Maide, 90)

¹² Ajet glasi: „Kada pušćate svoje žene i one ispune svoj rok (*iddet*), nemojte ih sprečavati da se vjenčaju za svoje muževe, kad među njima bude zadovoljstvo, kako je to (*zakonom*) dozvoljeno. To se savjetuje onome tko bude među vama vjerovao Boga i Sudnji dan. To vam je bolje i čistije. Bog zna (*što vam je korisno*), a vi (*to*) ne znate.“

rok!" (El-Bekare, 235) Drugim rečima, brak sklopljen za vreme trajanja pričeka je nezakonit.

Vreme "iddeta" žena provodi u svom i muževljevom domu, i on ne sme pribegavati nikakvoj vrsti pritiska da bi je primorao da napusti dotadašnje mesto stanovanja, sem ako je učinila "otvoreno sramno delo." (Et-Talak, 1) Muž je takođe dužan da, prema svojim mogućnostima, materijalno izdržava suprugu u pričeku, i to tako da "... bogati daje od svog bogatstva (prema bogatstvu), a onaj koji je u oskudici neka troši koliko mu je Bog dao. (...) Bog će dati poslije tegobe olakšicu." (Et-Talak, 7)

Ako je žena u pričeku trudna, muž je dužan da je izdržava do porođaja. S obzirom na krupan značaj koji islam pridaje srodstvu po mleku (o ovome smo govorili u odeljku o rodoskrvnom tabuu) pravo žene je da čak dve godine nakon razvoda doji svoje dete, što se takođe može tumačiti kao period čija je funkcija "smekšavanje srca" supružnika, budući da oni mogu odlučiti da ponovo uspostave vezu nakon što oseće da je njihovom detetu potrebna pažnja oba roditelja. (upor. sa op.cit) "Iddet" žene kojoj je muž preminuo traje četiri meseca i deset dana. (El-Bekare, 234)

Bitno je još istaći i to da su Kuranom predviđeni i slučajevi kada je brak ugovoren, miraz utvrđen, pa okolnosti među nesuđenim supružnicima naglo pođu nizbrdo i venčanje se otkaže. U tom slučaju, muški partner je dužan da isplati polovinu miraza. (El-Bekare, 237)

U slučaju kada muž "pusti" ženu posle venčanja a pre seksualnog odnosa, islam propisuje supružniku plaćanje novčanog iznosa koji nije određen. U stvari, radi se o nekoj vrsti poklona koji služi tome da opusti potencijalno napeete odnose između muškarca i žene i njihovih porodica (Upor. sa Nur 1999, 46) Ova dužnost proizlazi iz odredbe "Niste griješni ako pustite žene s kojima niste stupili u bračni odnos ili im niste odredili mehr. Dajte im izdržavanje – bogati prema svojoj moći i siromašni prema svojoj moći kako je određeno." (El-Bekare, 236)

Slično tome, suprugu je zabranjeno da materijalno ošteti svoju bračnu saputnicu, ukoliko odluči da se razvede u korist sklapanja braka sa drugom ženom:

"Ako vi hoćete promijeniti ženu mjesto druge (jednu pustiti a drugu vjenčati), a jednoj date mnogo imetka, od toga ne uzimajte ništa (natrag). Zar ćete ga uzimati (čineći) potvoru na ženu svoju i otvoreni grijeh? Kako ćete ga (imetak) vi uzeti a već ste se jedno drugom predali (zajedničkom životu u braku) i one su od vas uzele tvrdnu obezvu." (En-Nisa, 20,21)

Dakle, za vernika je od prevashodne važnosti da u odnosu prema svojoj venčanoj ženi neprestano biva (i ostaje) svestan svoje odgovornosti prema njoj. Iz svega gore priloženog može se izvuci opšti zaključak da je *lična odgovornost*, pored *ljubavi*, još jedna od ključnih tema koje se uklapaju u model bračne veze preporučene Kuranom.

Odgovornost

Napomenuli smo u jednom od gornjih pasusa da islam negira hrišćanski stav prema naslednom grehu. Umesto toga, u islamu se naglašava važnost individualne odgovornosti, jer je svakom narodu poslat po jedan Prorok, pa prema tome, na svakom pojedincu leži teret izbora hoće li se odlučiti za pravi ili "krivi" put. (upor. sa Junus, 47; Fatir, 24)

U braku, lična odgovornost partnera – muškog ili ženskog, svejedno – proteže se na više dimenzija, počevši od spoljašnje, "telesne" dimenzije odgovornosti, preko unutrašnje, moralne dimenzije, do one koja je čvrsto vezana uz moralnu, a tiče se mehanizama samodiscipline, prekora i kazne. Sve ove dimenzije u praksi je nemoguće međusobno razdvojiti, ali mi ćemo to ovde učiniti u strogo analitičke svrhe.

- **Telesna dimenzija odgovornosti** – Muškarcu se, prema islamskoj tradiciji i zakonu, dozvoljava da od svoje supruge zahteva ispunjenje vlastitih seksualnih potreba, i uopšte u punom smislu uživa u plodovima bračnog odnosa koji mu garantuje seksualno zadovoljstvo i užitak. Žena je, sa druge strane, obavezna da se pokori seksualnim zahtevima svog muža. (Nur 1999, 55) Ova njena obaveza može se prenebregnuti samo u sledećim okolnostima:

- ako žena ima menstruaciju;
- ako posti u mesecu Ramazanu;
- ako je u "ihramu" (odeća za obavljanje Hadža);
- ako je bolesna.

Ostali razlozi za odbijanje seksualnog odnosa ne smatraju se prihvatljivim, pa ako muškarac proceni da njegova žena nastoji da bude "pakosna" prema njemu, slobodan je da postupi prema Alahovom savetu: "A one čije se neposlušnosti pribojavate vi ih posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite..." (En-Nisa, 34) Šerijatsko pravo smatra ovakav slučaj objektivnim razlogom za fizičku kaznu žene, pod uslovom da muškarac ne pređe propisanu granicu i ne pribegne ugnjetavanju. (Nur 1999, 56) Kasnije ćemo se nešto podrobnije osvrnuti na fenomen "vajiba" - obavezne kazne u kontekstu bračne veze.

Telesna dimenzija odgovornosti supružnika odnosi se i na polje lične higijene. Koliko god se na prvi pogled – i iz savremene perspektive – činila trivijalnim pitanjem, čistoća tela je bila i ostala od velike važnosti za obavljanje religijske prakse muslimana. Primera radi, zabranjeno je pristupiti "namazu" (molitvi) ako vernik prethodno nije uzeo "abdest" (obavio ritualno pranje).¹³

¹³ Abdest je osnovni preduslov za stupanje u salat (namaz). Ukratko, abdest se uzima na sledeći način: pere se lice (zajedno sa ustima, ušima, nosom i vratom), ruke do iznad laktova, glava i noge do iznad članaka. Ukoliko se posle abdesta, a pre molitve dogodi da čovek izvrši veliku ili malu nuždu, ili pusti vetar, obavezan da je ponovo izvrši ritualno pranje. (Sulejmanović 1972, 19)

Stalna i pažljiva briga o fizičkoj čistoći i, uopšte, telesnoj higijeni u velikoj meri je povezana sa islamskom duhovnom etikom. Iranski mislilac, Murteza Motahari, u skladu sa našom temom govori:

"Islam žestoko osuđuje "samopovlađivanja" (...) dok odgoj tela, kao zaštitu i očuvanje zdravlja i higijenu smatra jednim od verskih pravila (...) Po islamu svaka navika, štetna za telo, je haram [greh]. I on je, u cilju, telesnog zdravlja i higijene, uveo mnoga pravila i običaje. Moguće je da neki ljudi ne prave razliku između fizičkog vaspitanja, koje je higijenska radnja, i samopovlađivanja (...) koje je etička kategorija, i misle da je islam (...) [budući usprotivljen epikurejstvu i pohotnosti], takođe i protiv higijene (...) Razuzdanost i pohotljivost su osuđeni u islamu, kao što je islam protiv stimulanja duha koje uzrokuje bolesti duha [zajedno sa higijenom i odgojem tela] koji uzrokuju telesne bolesti, zato što razuzdanost i blud uzrokuju ekstremizam, a ekstremizam je izvor osnovnih oboljenja u organizmu."

(Motahari 1998, 39, 40)

Uzevši sve ovo u obzir smatramo da je opravdano tvrditi da se telesna dimenzija odgovornosti supružnika u islamu na složen i jezgrovit način prepliće sa moralnom dimenzijom, a ova, na posletku, sa mehanizmima samodiscipline, prekora i kazne. S tim u vezi, napomenućemo i to da se vernost supružnika ogleda u ličnom "telesnom odgoju" ne samo u kontekstu preljube, već i koliko-toliko "bezazlenog" flerta. Suprug, primera radi, "ne smije da misli ni na jednu drugu ženu osim na svoju suprugu." (Nur 1999, 61) Flert se, shodno tome, smatra vidom bolesti, ili "otrovnom strelom šejtanovom", budući da "zurenje u druge žene rezultira unutrašnjim zebnjama, nervozom i ravnodušnošću prema porodici." (op.cit.)

– **Moralna dimenzija odgovornosti** - Jedno od ključnih gledišta koja nam pomažu da razumemo okolnosti u kojima muškarci nude zaštitu, brigu i izdržavanje svojim suprugama, jeste prihvatanje stanovišta (podržanog od strane islamskih žena koliko i muškaraca) da se žena oseća ponajviše ispunjenom kroz brak i rađanje dece. Ovo vodi specifičnoj islamskoj perspektivi rodne segregacije koja nedvosmisleno kazuje da biti muško i žensko, suprug i supruga, nije i ne može biti jedno te isto, jer se radi o drugačijim odlikama i karakteristikama polova, koji se privlače i nadopunjuju upravo na tim razlikama. Ali na koji način se te razlike u stvarnosti manifestuju? Diskutujući o kuranskom ajetu koji tvrdi da je Bog odlikovao jedne iznad drugih (muškarce iznad žena) (upor. sa En-Nisa, 34) Svetska Islamska Liga je 1973. iznela u javnost sledeću izjavu: "Kada jednom prihvatimo superiornost muškarca nad ženom, ne možemo opovrgnuti to da žena zavisi od, i koristi se, intelektualnim resursima i superiornom snagom suprotnog pola; i to je upravo ono što islamski učenjaci drže za značenje razmatranog ajeta." (Smith 1979, 518)

Kulturni model islamskog braka

U sličnom maniru, samo drugim rečima, autorka Saneja Saleh tvrdi da je porodični dom kraljevstvo, gde bez vladaoca nastupa anarhija. Prema tome, odgovornost žene leži u tome da štiti interese svog muža i pokorava se njegovom autoritetu po svim pitanjima. (Ibid, 527)

Kako vidimo, tradicionalna tačka gledišta islamske kulture sugerise da su stvari po prirodi uređene tako da je mesto žene u okvirima domaćinstva, dok se muška sfera aktivnosti kreće uglavnom izvan kuće. (Ibid, 524) "Prirodno" je, dakle, da muškarčev delatni prostor obiluje bogatim iskustvom i britkim prosuđivanjem o dešavanjima u spoljnom svetu, dok sa druge strane, dom i šira porodična struktura obrazuju svet žene. Prema rečima Saïda Huseina Nase-
ra, jednog od najčitanijih savremenih islamskih govornika, kada bi žena bila odsečena od domaćinstva, to bi bilo kao da je odsečena od sveta, ili kao da umire. (Ibid, 525) Ona nalazi bit svoje egzistencije upravo u ovoj proširenoj porodičnoj strukturi koja je konstruisana tako da joj pruži maksimum mogućnosti za samoispunjenje i izlaženje u susret svojim bazičnim potrebama. (op.cit.)

Drugo stanovište, međutim, naglašava da "žena po zakonu nije obavezna da obavlja kućne poslove kao što su čišćenje, kuhanje, pranje, čuvanje djece, pletenje, šivenje, itd. Iako većina žena obavlja poslove domaćice, one nisu obavezne, muškarci bi trebalo da su zahvalni svojim suprugama što one rade u kući." (Nur 1999, 55)

I zaista, nigde u Kuranu ne nailazimo na striktnu naredbu upućenu ženi da kuva, pere, i čuva decu, a muškarcu da oformi lični monopol na svet izvan domaćinstva i autoritet u porodici.¹⁴ Da li bi onda bilo pogrešno tvrditi da ova-
kva vrsta diskriminacije proizlazi iz patrijarhalnog i androcentričnog kulturnog zaleđa arabijskih društava u celini (da pomenemo samo ova društva), pre nego iz vrednosno neutralnog tumačenja samog kuranskog teksta? Umesto odgovora na ovo pitanje, navešćemo komentar preuzet sa bosanskog ogranka internacionalnog foruma *Turn To Islam*: "Davno je rečeno: 'Najbolja supruga je ona koja se zahvali kada joj se nešto udijeli, a strpi se kada joj se uskrati; a kada je pogledaš – razveseli te, i kada joj šta narediš – pokorava se.'¹⁵

Još jednom je bitno napomenuti da suština stanovišta poput onih koje smo naveli obitava u čvrstom ubeđenju da poreklo ovakve muško-ženske relacije proizlazi iz božanske volje, pa se samim tim tumači tako da pripada redu prirodnih okolnosti. (Smith 1979, 528) Takođe je značajno istaći da priličan broj obrazovanih muslimanki ne smatra da ovakvo stanovište rezultuje tlačenjem

¹⁴ Najbliži ovakvoj odredbi jeste upravo 34. ajet sure En-Nisa, koji tvrdi da su „Dobre žene (...) pokorne (*Bogu*), čuvaju tajne (*u odsutnosti muža što treba čuvati: čast i imetak*) zato što Allah čuva (*njih*)", dok je „dobar“ muškarac onaj koji upravlja i vodi brigu o ženama i troši svoju imovinu na izdržavanje žena.

¹⁵ <http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=50856>

žena – naprotiv; islamska veroispovest doživljava se od strane većine pripadnica ženskog pola kao primarna odrednica ličnog identiteta, tako da se pokornost Božjem zakonu postavlja ispred individualnih interesa, po principu "Prvo muslimanka, pa tek onda žena". (upor. sa op.cit.) Smitova tvrdi da velika većina žena koje na Bliksom Istoku sa uživanjem prihvataju ljubav, brigu i zaštitu koju im pružaju muževi, nisu zainteresovane za onu vrstu slobode koja bi ih udaljila od ove zaštite. Uopšte, ovde ne postoji stvarna težnja da se uzurpira pozicija muškaraca u društvu, pa pristupi poput "rata polova" i "žena protiv muškaraca", tipični za evro-američki feminizam, na Bliskom Istoku ne nailaze na zapažen odaziv. Ovo je, možda, i zbog toga što se kao najviši ideal, kada je u pitanju bračni odnos muškarca i žene, ističe dosezanje visokog stepena *komplementarnosti* u bračnoj vezi. (upor. sa ibid, 529)

– **Samodisciplina, prekor i kazna** - Zabeleženo je da je Muhamed jednom prilikom rekao: "Miris dženneta može se osjetiti na udaljenosti od petsto godina hoda, ali su ga dvije vrste ljudi lišene: oni koji su se odrekli svojih roditelja i rogonje." Kada su ga okupljeni upitali ko su rogonje, Muhamed je odgovorio: "Muškarac koji zna da mu je žena preljubnica i da čini blud, a ne reaguje na to." (upor. sa Nur 1999, 61)

Prema jednoj grupi muslimanskih vernika koji na forumu *Turn to Islam* raspravljaju o braku i bračnim problemima, muškome partneru se preporučuje, čak nalaže, posesivnost prema supruzi. Ovakav stav opravdava se pojedinim hadisima čija se verodostojnost ne dovodi u pitanje, a sposobnost da pružaju moralne, zakonske i verske smernice na nivou pojedinca ili grupe, doživljavaju se kao ravnopravne u odnosu na Knjigu Objave. Naime, prema jednom od ovih hadisa, Muhamed je izjavio "Ljubomora sadrži ono što Allah voli", dok drugi napominje:

"Kada je Sa'd bin Ubade r.a. rekao: Kada bih vidio čovjeka sa mojom ženom udario bih ga sabljom. Poslanik s.a.w.s. je tada rekao: Zar se čudite Sa'dovoj ljubomori? Ja sam ljubomorniji od njega, a Allah je ljubomorniji od mene."¹⁶

No, u skladu sa islamskom doktrinom samokontrole i samosuzdržavanja (upor. sa Ali Imran, 133) suprug bi trebalo da bude umereno ljubomoran, ne dajući sumnji previše prostora i ne uhodeći supruzi, budući da preterano nepoverenje vodi ka rascepu u vezi. Suprug "zbog toga treba uvijek da daje ženi do znanja da ima povjerenje u ženu i da se kloni svega onoga što kalja njenu čast."¹⁷

¹⁶ <http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=57337> Prema ovom internet izvoru, dotični hadisi se nalaze u: Ahmed, Nesai i Ebu Davud; i Buhari i Muslim.

¹⁷ <http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=50856>

Kulturni model islamskog braka

Međutim, nedostatak ljubomore takođe pretili da uzburka i naruši bračno blagostanje. Prema jednom mišljenju "Jedan od najzapaženijih i najraširenijih oblika nedostatka ljubomore je dozvoljavanje supruzi da ne praktikuje islamske propise. Razgolićava se pred strancima pružajući im priliku da se naslađuju njenim tijelom."¹⁸ Zapadni posmatrači i komentatori islamske kulture još su pre izvesnog vremena usaglasili mišljenja oko pozicije da islamski propis koji zabranjuje upravo ovakvu vrstu "naslade" – odvajanje žena, pokrivanje njihovih lica i skrivanje tela odorama, predstavlja "degradaciju žene". (Smith 1979, 521) Međutim, kontroverzni "hidžab"¹⁹ se može tumačiti i kao tradicionalni izdanak sirijske i persijske materijalne kulture, nevezan isključivo za muslimansku veroispovest.²⁰ Drugim rečima, moglo bi se kazati da je hidžab tradicionalan kulturni produkt koji ide "uz dlaku" kulturno i verski proklamovanim predstavama muškaraca sa Bliskog istoka o njihovoj vlastitoj virilnosti, maskulinitetu i rodnim ulogama u porodici i društvu. Na taj način okarakterisan, "hidžab" bi predstavljao neku vrstu otelotvorenja muške posesivnosti i štaviše njegovog *prava i obaveze* da bude posesivan. U tom slučaju, muška ljubomora – koliko god umerena ili neumerena bila – zaista bi se mogla posmatrati kao društveno poželjan sentiment inkorporiran kroz širi set moralnih vrednosti u model islamskog braka, odakle sledi *da nedostatak muževljeve ljubomore ukazuje na jasnu aberaciju u supružničkoj vezi*.

Vratimo se za trenutak na fenomen "našiza" ustanovljen šerijatskim pravom. Kada je u braku žena "ona koja mrzi" i kada se njen "našiz" ispolji tako da pretili da ugrozi čast njenog supruga, supružnička veza se smatra do te mere

¹⁸<http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=58024>

¹⁹ Kuran, primera radi, nalaže da žena nosi naročitu vrstu odeće - takozvani „hidžab“ koji bi, pošto se odene, od delova tela trebalo da pokazuje lice, dlanove i stopala (upor. sa En-Nur, 31). Uzevši u obzir činjenicu da ajet gde se iznosi dotično pravilo ženskog odevanja počinje upozorenjem „I reci vjernicama neka otklone svoje poglede od tuđina i neka čuvaju svoje spolne organe“, (op.cit.) smatrao da nije neoprezno pretpostaviti da ovaj vanjski pokazatelj ženske bogobojažnosti poručuje svojoj neposrednoj društvenoj sredini još jednu vrlo odsečnu i nedvosmislenu tvrdnju „Ono što oči ne vide, srce neće poželeti“.

Ženi je - od muških krvnih srodnika - dopušteno da pokaže svoje „ukrase“ (ovde se ne misli na nakit, već na delove tela) samo ocu, sinu, bratu i bratićima. Od afinalnih srodnika, krug kome je dopušteno da obitava u blizini neformalno odevene žene ograničen je na muža, svekra i pastorka (muževljevog sina iz prvog braka; termin „pastorak“ ne odnosi se na usvojenog sina, budući da islam zabranjuje usvajanje dece). Od onih koji mogu videti ženu bez „hidžaba“ a pritom ne spadaju u grupu srodnika, to su: robovi u njenoj vlasti i ljudi „koji slijede radi milostinje, a nemaju prohteva prema ženama“, odnosno ljudi ili deca koji „nisu saznali za stidna mjesta žena.“ (op.cit.)

²⁰ Ovakva ženska nošnja nema striktno islamske izvore, već je verovatno preuzeta iz oblasti današnje Sirije, Persije i Iraka. (Smith 1979, 521)

izvitoperenom da je muškarčev verbalni prekor slobodan da preraste u "disciplinsku meru" fizičke kazne – pri čemu kazna postaje "wajib". (Nur 1999, 55)

Ovo je veoma osjetljivo pitanje za islam uopšte, a za islamsko porodično pravo posebno, s obzirom na to da ono na najupadljiviji način nijansira sve potencijalne eksplikacije rodne nejednakosti unutar samog religijskog diskursa, koji sa druge strane nastoji da istakne upravo jednakost i poravnanje prava muškarca i žene po svim pitanjima. Kazna postaje "wajib" u dva slučaja: ako muškarac proceni da žena iz lične pakosti odbija da izađe u susret muževljivim seksualnim apetitima; ili, u drugom slučaju, ako napusti kuću bez muškarčevog odobrenja. (Nur 1999, 55-56)

Šerijatski pravnici tretiraju ovo pitanje tako što nastoje da mu pridaju "čovečan" ton, opravdavajući sadržaj Alahove odredbe ublažavanjem intenziteta kazne do nivoa "formalne" fizičke opomene koja za sobom ne sme ostaviti nikakvog traga na ženinom telu. Prema tome, somatsko kažnjavanje žene koje poprima pravni karakter "wajiba" – bar prema zamisli šerijata – trebalo bi zapravo da modifikuje unutrašnji svet žene, konkretno na nivou svesno pounutrenog saznanja da je kazna koju je pretrpela u stvari "zaslužena" i "pravična". Odatle zaključujemo da je pojam *pravičnosti*, ili obavljanja izvesnih postupaka "po pravdi" – pa pritom još i "Božanskoj pravdi" – takođe jedna od ključnih metafora za naše razumevanje modela islamskog braka. U prilog tome, navešćemo obrazloženje šerijatskog pravnika Senaida Zajimovića o "wajib" karakteru kazne u oblasti bračne etike.

"... kur'anski ajet u kome Allah kaže: "A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite; a kad vam postanu poslušne, onda im zulum ne činite!..." (En-Nisa, 34) (...) tumači [se] na slijedeći način: Pojam "nušuz" spomenut u ajetu u prijevodu kao neposlušnost, doslovno "protivljenje", obuhvaća zlonamjerno ponašanje žene prema svome mužu ili muža prema svojoj ženi, uključujući i ono što danas obilježavamo s "duševnom okrutnošću"; u odnosu na muškarca znači i "zlostavljanje" – u tjelesnom smislu – žene. Radi se o specifičnoj vrsti neposlušnosti gdje supruga namjerno i bez razloga provocira, izaziva i otkazuje poslušnost mužu u stvarima u kojima je dužna zbog funkcionalnosti braka biti poslušna. Tada je mužu prema ajetu dozvoljeno da postupi prema sljedećem redoslijedu: 1) opominjanje, 2) seksualna suzdržljivost (dakle, u pravilu najmanje jednu noć) a potom tek 3) kazna. Udaranje u afektu je u svakom slučaju zabranjeno. Muž je glava i gospodar kuće i porodice – zbog svoje prirodne sposobnosti i odgovornosti za opskrbu porodice. On ima pravo da od svoje supruge traži poslušnost i saradnju, pa, prema tome, njoj nije dozvoljeno da se pobuni protiv njegova autoriteta, čime prouzrokuje razdor. Bez kormilara, lađa domaćinstva će posrtati i potonuti. Ako muž primijeti da njegova supruga sve više pokazuje znakove neposlušnosti i pobune protiv njega, on treba da je na najbolji način popravi lijepim ri-

ječima, ljubaznim savjetovanjem i mudrim upućivanjem. Ako ovakav način ne pomogne, on treba da spava odvojeno od nje nastojeći da probudi njezin ženski nagon—kako bi mogla biti povraćena vedrina i mir i ona mu uzvratila na harmoničan način. Ako, pak, ni na ovaj način ne bi uspio, njemu je dozvoljeno (ali ne i naređeno) da je blago udari rukom izbjegavajući njezino lice i druge osjetljive dijelove i to je lijek za neke žene u nekim situacijama i u nekoj mjeri. Udariti ženu u lice je zabranjeno zato što je to uvreda za njen ljudski dignitet, a osim toga, to je opasno po najljepši dio njezina tijela. Ali ni u kom slučaju on ne smije pribjeći šibi ili nekom drugom sredstvu koje bi prouzrokovalo bol ili ranjavanje. Kao što je vidljivo iz autentičnih predaja, sam je Poslanik odlučno prezirao pomisao da se udara žena i više nego jednom je rekao: "Zar je nekom od vas zaista moguće udarati ženu kao da je robinja, a navečer ići k njoj?" (El-Buhari i Muslim) Slijedom jedne druge predaje zabranio je uopće tući žene: "Nikad ne udarajte sluškinje (robinje) Božije!" (Ebu Davud, En-Nesai, Ahmed ibn Hanbel)

Uvijek je bolje upozoriti, ili učiniti nešto slično upozorenju: i dokle god je moguće postići cilj upozoravanjem, nikakva upotreba sile nije dozvoljena zato što sila proizvodi mržnju, i *mržnja šteti skladnom životu koji se traži u braku*. Sila se primjenjuje samo kada se boji grijeha prema Allahu."²¹

Videli smo da pravnik spominje "zlonamjerno ponašanje žene prema svojem mužu ili muža prema svojoj ženi", ali hipotetički slučaj koji proizlazi iz druge polovine njegove rečenice nigde nije uzet u razmatranje (pri dnu pasusa, Zajimović spominje "tijelesno zlostavanje žene", ali to je prosto znak neumerenosti u vršenju kazne, i zapravo obuhvata tiranski aspekt kazne koji ona po šerijatu ne bi trebalo da obuhvata; nijedan drugi oblik "zlonamjernog ponašanja" muža prema ženi Zajimović na uvodi u diskusiju). Upravo u ovome se, sa religijskog, pravnog i etičkog aspekta, sastoji čitava osjetljivost dotičnog pitanja. Neprestano osporavani drugorazredni položaj žene ocrtava se upravo u pravnoj nužnosti supruge da primi, istrpi i na svesnom nivou prihvati fizičku kaznu, iako njen suprug nije obavezan da na sličan način (tj., u privatnosti doma) pravno odgovara za svoje eventualno "zlonamjerno ponašanje". Vrlo je moguće da svesno prihvatanje takvog stanja stvari od strane većine muslimanskih žena jeste prevashodno rezultat postavljanja religijskog ispred rodnog identiteta, a potom i negativnog tretmana koncepta materijalne nezavisnosti udatih žena, budući da se takav poredak i odnos moći na nivou porodice smatra neprirodnim. (upor. sa Smith 1979, 528)

Do sada smo imali prilike da uočimo izvestan broj metafora koje se tiču ideal-tipskog sistema odnosa u islamskom modelu braka. Organizovaćemo ove metafore tako da svaka od njih obrazuje po jednu kariku kauzalnog lanca:

²¹ <http://www.turntoislam.com/forum/showthread.php?t=63913&page=4> (kurziv dodat)

1. Brak je pravni ugovor, a ne sakrament; (upor. sa Ibid, 520)
2. Kao ugovor, brak je moralno utemeljen na razlici između ustanovljenoj od strane Boga, a trebalo bi da supružničkoj vezi prida formalni karakter i garantuje joj trajnost;
3. Supružnička veza bi trebalo da partnerima u svakom trenutku obezbedi "sigurnu luku" i obostrano emocionalno ispunjenje;
4. Obostrano emocionalno ispunjenje počiva na konceptu lične posvećenosti za uzajamnu dobrobit supružnika, jednakosti glasova i politike pomirenja, što bi sve trebalo da bračni odnos drži u prirodnim okvirima ljubavi i prijateljstva.
5. U slučaju da dođe do iskakanja iz ovih okvira, nesuglasice bi trebalo rešiti postupcima koji su utemeljeni na pravičnosti, a realizuju se strpljivo i postupno, sa naglaskom na dubokom razumevanju i praštanju partnerove pogreške;
6. Garant za pravičan postupak jeste poverenje među partnerima;
7. Garant poverenja je (umereno) ispoljavanje muževljeve ljubomore prema supruzi, i shodno tome, bezuslovna i potpuna odanost supruge mužu.

Sinteza elemenata; kulturni model islamskog braka

Pokušajmo sada da na osnovu navedenih metafora koje smo organizovali tako da proizlaze jedna iz druge, odgovorimo na pitanje koje bi na našem mestu postavila Kvinova: radi li se ovde o kulturnom modelu braka; i, ako je odgovor potvrđan, možemo li identifikovati komponente koje ulaze u primarnu konstelaciju ovog modela?

U čisto analitičke svrhe, tretiraćemo prikazani kauzalni lanac kao metodološki identičan onom koji je Kvinova identifikovala govoreći o američkom braku. Kada ovo učinimo, sledi da je moguće definisati pojam idealnog braka preporučenog Kuranom u najmanje tri metafore, kako je to učinila Kvinova. Možemo, dakle, početi od sledećeg.

Iz tvrdnje zavedene pod brojem 2. zaključujemo da je jedna od osnovnih odlika uspešnog islamskog braka *trajnost*. Sledeće dve tvrdnje nam implicitno potcrtavaju najmanje još dva osnovna elementa koja smo tražili: emocionalno blagostanje i komplementarnost.

Islamski brak bi, prema tome, idealno trebalo da bude *trajan, celishodan i zasnovan na međusobnoj komplementarnosti supružnika*. Odatle sledi: brakovi koji nisu utemeljeni na komplementarnosti supružnika, ne mogu biti celishodni (odnosno, nisu kadri da pruže emocionalno blagostanje), a ako nisu celishodni, oni ne mogu trajati.

Obratimo sada pažnju na ostale – nazovimo ih "sekundarne" – komponente ovakvog modela. Ugovorni karakter braka kakav je predstavljen u Kuranu podrazumeva dobrovoljno stupanje u bračni odnos. Činjenica da je brak ugo-

Kulturni model islamskog braka

vor – koji se da raskinuti – i da je teško biti komplementaran sa partnerom u svakoj situaciji (kojih može biti pregršt, budući da brak podrazumeva trajnost), proizvodi tenzije i kontradiktornosti koje sadrže preostale komponente našeg kulturnog modela: a) predstave o "prirodnim" razlikama između polova b) posvećenost; c) saradnju; d) razumevanje; e) poverenje (uz umerenu posesivnost supruga) i f) pravičnost.

Pokušajmo sada da stavimo ovaj naš kauzalni lanac u pogon, kako bismo proverili čvrstinu i odgovarajući sadržaj svake od pojedinačnih karika. Komplementarnost supružnika je centralna metafora naše primarne konstelacije. Hipotetički je moguće reći da nivo komplementarnosti zavisi od predstava o "prirodnim" razlikama između polova, preciznije od toga *koliko se svaki od partnera uklapa* sa propozicijama koje ove predstave nalažu (a koje mogu biti opterećene intimnim nijansama). Budući da je teško izaći u susret idealnim predstavama o suprotnom polu, bračni ugovor nalaže neprestanu posvećenost partneru i postepeno približavanje idealnom skupu predstava, kako bi se izbegle tenzije, što je istovremeno uslov za emocionalno blagostanje supružnika i uspešan, trajan brak. Ipak, jednak ili bar sličan nivo posvećenosti trebalo bi da se oseti i na drugoj strani, a ovo je nemoguće ostvariti bez saradnje (tj. bar osetnog stepena ekvivalnosti) i međusobnog "dubokog" razumevanja. I tako dalje.

Sve ove karakteristike skladno se nadovezuju jedna na drugu, dok su istovremeno kadre da ostvaruju logički neodržive relacije, kao što je bio slučaj sa modelom Kvinove. Međutim, može se zamisliti – kao što je, uostalom, zamislila i Kvinova – da se te relacije ostvaruju u praksi. Primera radi, trajan brak ne mora biti i emocionalno ispunjen, iako "spolja" posmatrano izgleda uspešan. Ovo je, dakle, važeća tvrdnja kako za islamski, tako i za američki model braka.

Ako obratimo pažnju na razlike dva kulturna modela, primetićemo da u američkom ne postoje predstave o "prirodnim" distinkcijama muškarca i žene, dok u islamskom ne nailazimo na preterano isticanje kompatibilnosti partnera, već više na koncept međusobnog nadovezivanja i kooperacije. Koncept podudarnosti partnera američkog modela ne uklapa se u predstave o "prirodnim" razlikama islamskog modela, jer ove razlike nalažu da muškarac i žena nisu i ne mogu biti apsolutno podudarni u svemu.

Uopšte, slobodni smo da zaključimo da se islamski model braka gotovo po svim kognitivnim tačkama preklapa sa američkim, ali ga u nečemu i, uslovno rečeno, nadmašuje. Naime, ono što Kvinova nije definisala u američkom modelu jeste pojam pravičnosti koji se zasniva na konceptu božanske pravde i podrazumeva autoritativnost muškog partnera, a u posebnim okolnostima i prekor i kaznu. Ovim, međutim, još nismo iscrpili delatno polje pravičnosti i muškog autoriteta. Ono nalaže i "tvrdu obavezu" (upor. sa En-Nisa, 21), odnosno pravičan odnos unutar bračne veze, kao i njen eventualni raskid "po pravdi", pa na posletku i bezuslovno praštanje partneru, u slučaju da dođe do obostrane želje za obnovom odnosa.

Zaključak

U domenu porodičnog prava, *fikh* prepoznaje najmanje dve pravne norme čije se paralele ne mogu locirati u pravnim sistemima evro-američke civilizacije. Obe ove norme proizlaze iz, i uklapaju se u tvrdnju o androcentričnom zaleđu bilo koje društvene strukture utemeljene na šerijatskim propisima. Prva se odnosi na *iddet*, legalni period seksualne apstinencije koji se odnosi isključivo na udovice, razvedene žene, ili žene čiji je bračni status postao nevažeći; u toku trajanja ovog perioda, ženi je pravno onemogućeno da se preuda.

Druga norma odnosi se na fenomen *nušuz* ustanovljen šerijatskim pravom. Oblast islamskog prava prepoznaje pojam *nušuz* koji se u fikhskom značenju odnosi na mržnju, ili antipatiju jednog supružnika prema drugom. Ova antipatija rezultuje time da se jedno od bračnih partnera "uzdigne nad drugim", u kontekstu neispunjavanja bračnih obaveza. No, kada je u braku žena "ona koja mrzi" i kada se njen *našiz* ispolji tako da preti da ugrozi čast njenog supruža, supružnička veza se smatra do te mere izvitoperenom da je muškarčev verbalni prekor slobodan da preraste u "disciplinsku meru" fizičke kazne – pri čemu kazna postaje *wajib*.

Iz ova dva primera jasno se opaža prednost muškog partnera u bračnoj vezi, delimično ocrtana na planu nedvosmislene stigmatizacije ženskih seksualnih sloboda u braku ili neposredno nakon razilaženja sa partnerom (dok se prema muškim seksualnim slobodama opaža izvestan nivo implicitne tolerancije), a delimično na planu skripturalne eksplikacije muškog autoriteta koji u okviru porodice nalaže da muškarac – preciznije, suprug – pod određenim uslovima raspolaže pravom i obavezom da fizički kazni svog bračnog partnera.

Kako smo nastojali da objasnimo, polazište za ultimativno obrazloženje ovakvih i sličnih nejednakosti počiva na ubeđenju da poreklo ovako strukturiranih muško-ženskih relacija proizlazi iz božanske volje, odnosno da pripada redu prirodnih okolnosti. Takođe je značajno istaći da priličan broj obrazovanih muslimanki ne smatra da ovakvo stanovište rezultuje tlačenjem žena, i da se islamska veroispovest od strane većine muslimanskih vernica doživljava kao primarna odrednica ličnog identiteta, na osnovu čega voljno prihvatanje svih implikacija rodni relacija o kojima je reč biva nužno.

No, pojam pravičnosti koji se takođe zasniva na božanskom aspektu pravde i (bar donekle) podržava autoritativnost muškog partnera, a u posebnim okolnostima i prekor i kaznu, muškarcu nalaže i "tvrdu obavezu", odnosno pravičan odnos unutar bračne veze. Ovo delanje "po pravdi" trebalo bi da uključuje i individualnu volju za razumevanjem kako svojih, tako i partnerovih grešaka, zatim, spremnost da se pruži i prihvati izvinjenje, pa na posletku i sposobnost da se bezuslovno oprost partneru, u slučaju da postoji obostrani interes za ponovnim oživljavanjem odnosa.

Literatura

- Altorki**, Soraya. 1980. Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage. *Ethnology* 19 (2): 233-244.
- D'Andrade**, Roy. 1995. *The Development Of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchins**, Edwin. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Inhorn**, Marcia C. 2006. He Won't Be My Son. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 94-120.
- Motahhari**, Murteza. 1998. *Čovek u Kuranu: uvod u islamsko shvatanje univerzuma*. Beograd: Kulturni centar Islamske Republike Irana.
- Robinson**, Ira i dr. 1991. Twenty Years of the Sexual Revolution, 1965-1985: An Update. *Journal of Marriage and Family* 53 (1): 216-220.
- Ruether**, Rosemary (ed.) 1974. *Religion and Sexism*. New York: Simon & Schuster.
- Smith**, Jane, I. 1979. Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural Order. *Journal of the American Academy of Religion* 47 (4): 517-537.
- Sulejmanović**, Hadži Salih. 1972. *Namaz. Svrha, značaj i obavljanje*. Sarajevo: Hadži Salih Sulejmanović.
- Tarlo**, Emma. 2005. Reconsidering Stereotypes: Anthropological Reflections on the Jilhab Controversy. 21 (6): 13-17.
- Topoljak**, Sulejman. 2009. *Savremena Fikhska Pitanja*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Quinn**, Naomi. 1996. Culture and Contradiction: The Case of Americans Reasoning about Marriage. *Ethos* 24 (3): 391-425.
- Varisco**, Martin Daniel. 1995. Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab "Tribe". *Anthropological Quarterly* 68 (3): 139-156.

Izvori:

- Bez imena autora, 1999. Bračna Etika, *Nur*, Zima 1999.
- II - Šerijatski propisi u regulisanju odnosa između polova
- II - 2000. Fatima – Blagosloveno vrelo kevsera, Zima 2000.
- II - Hatidža – Odabrana žena
- Kur'an 1974. Zagreb: Stvarnost

Primljeno: 16.02.2010.

Prihvaćeno: 15.04.2010.

Marko Pišev

CULTURAL MODEL OF ISLAMIC MARRIAGE

This paper will try to answer what are the basic characteristics of marriage recommended by Qur'an, and are their basis in Islam's Holy Book which assume unequal position of spouses in monogamous family. Once we undertake detailed analysis of gender roles provisioned by Qur'an regarding marriage issues, we will extract basic characteristics of Islamic model of marriage and compare it with American cultural model as defined by Naomi Quinn. We will do this in order to extrapolate possible similarities and differences registered in cultural model of American marriage on one side, and ideal type of marital relationship advocated by supreme holy scripts of Muslim religion on the other. By this, we'll try to establish and precisely define model of marriage of Muslim believers recommended by Qur'an, and based on that, to identify the thing that interests us, being anthropologists, the most: to what extent are followers of different civilizational and religious heritage (that is, the civilizational trend which is represented as a reference frame of high culture) different from heritage with which "we" identify with, and do those ("objective" or "subjective", "perceived" or "implied") "differences" tell more about "them" or "us".

Key words: Qur'an, Islam, marriage, man, woman.